

## < 研究ノート > 東巴文化源流考ノート

著者	荒屋 豊
雑誌名	比較民俗研究 : for Asian folklore studies
号	2
ページ	163-175
発行年	1990-09-30
その他のタイトル	<Notes>A Study of the Origin of “東巴 (Dong-ba) ” Culture
URL	<a href="http://hdl.handle.net/2241/14204">http://hdl.handle.net/2241/14204</a>

## 東巴文化源流考ノート

荒屋 豊<sup>※</sup>

### はじめに

東巴（トンバ）文化は中国雲南省及び四川省南部に居住する納西（ナシ）族が、周辺をとりまく多民族と接触しながら形成してきた複合的な文化である。この文化は、ここ数年“六江流域地区”或は“民族走廊（回廊）地区”と呼ばれている地域の一角を占める。“六江流域地区”とは怒江・瀾滄江・金沙江・雅砻江・大渡江・岷江を主流とした北から南へ流れる川が分布している地理的な条件によって形成されている地域のことを指す。そして、“民族走廊（回廊）地区”とは、チベット文明と中国文明の境界に位置し、政治的・文化的に上位にあるチベット族と漢族の2大マジョリティーとの関係の中で、歴史上多様な交流が繰り返された地域のことである。また、この“回廊”には多くの「生きた化石」が残っているため、言語、歴史、民族、民俗、宗教、等の研究の宝庫であるとも指摘されている。

本稿では、民俗的レベルの分析に力点を置き、東巴文化の形成を考察するための予備的なアプローチを以下の3つのテーマに分けておこなうことを目的とする。まず第一に、納西（ナシ）族の形成について最近の研究動向を紹介し、同時に民族名称を通してナシ族の源流を再検討する。第2に、「東巴（トンバ）」文化の形成を考察する前提条件として、トンバというカテゴリーの由来と性質を分析する。第3に、「東巴（トンバ）文化」の形成について、石の民俗とサンド信仰の関連性に焦点をあて考察する。尚、以下では「ナシ」及び「トンバ」をそれぞれ共時的にも通時的にも差異のある民族・文化を示す表記として用いる。

### [1] ナシ族の源流について

#### （1）最近の動向について

トンバ文化の形成を考察するためにはまずトンバ文化のなについてであるナシ族の源流を考察する必要がある。これまで、ナシ族の源流は“ナシ族の源流は古羌族であり、戦国時代に青海湟から遷徙してきた。”とする古羌人説が定説となっており、中国の研究者の多くがこの仮説を実証するために様々な方法を用いてきた。この説は、章太炎著の『太炎文録続編』巻六下「西南夷属小記」で述べられている「唐代の“麼些蛮”（ナシ族）は我が国西部地区の羌人と淵源関係が認められ、彼等は古代に南に移り澄んだ羌人である」という論述によって提唱されたものである。その後、万国瑜氏の「麼些民族考」（1944）によってまとめられ、現在、和志武氏を中心とした論者に引き継がれている。ところが、新説として蒙默氏（1985）によって笮人（夷系の集団）説、王世英氏（1989）によって髡人説がそれぞれ提起された。この2説の共通点は、古羌人が遷徙してくる以前の「土着」の先民をナシ族の祖先とし、古羌人と区別している点である。

蒙然氏は主に漢文献の緻密な考証から、漢代西南地区の古羌人と夷系の集団の差異を述べ、古羌人は甘青河湟、夷系の集団は甘孜州に淵源があるとした。そして、『華陽国志』等に記載されている定笮県の民族、即ち笮人（笮人）は、また麼沙夷者とも呼ばれること、ナシ族神話中の人類始祖の [tso dze lw γ w] の [tso]（単音では“人”を意味する）と“笮”（笮は元は少数民族語）が同音であることから笮人（夷系の集団）を唐の麼

※筑波大学大学院地域研究科

些蛮、つまり現在のナシ族の先民とみなした。

髻人説はもともとくすぶりつづけてきた考え（例えば、『納西族簡史』1984：p 1～10）であるが、王世英氏は『向書・牧誓』や『後漢書・西羌伝』に羌と髻が並列して記載されているのを根拠に、羌と髻を2つの「民族」とみなし、髻人がかつて西南一帯の金沙江、大渡江、雅砻江、理唐河、無量河で活動していたという地域性をよりどころに、古羌人との差異を述べた。この場合に歴史的文献の裏付けはないのだが、髻人は農耕民であるというのが暗黙の前提になっている。古羌人が牧畜民であったのは、『説文解字・羊部』の、“羌，西戎牧羊人也，從羊從人”という記載により証明できる。古羌人説と髻人説および倅人説がこれまでの具体的な「古代少数民族」のカテゴリーと関連づけて把握するときの3つの方向性となっている。しかし、これらの説を証明するために用いられている説明方法は、歴史・言語・神話・葬制・服装・婚姻習俗・住居等多岐にわたっているが、倅人説を除き、重要な論拠は農耕民と牧畜民という生態学的な分析レベルで試みられている。そこで、次に諏訪哲郎氏「西南中国納西族の農耕民性と牧畜民性」（1988）によって提唱された、農耕民と牧畜民の融合説をみてみよう。

この説は照葉樹林文化論の提唱者である中尾佐助氏が、サルウィン川（怒江）上・中流域やナガランドに住む乳利用文化を持たない焼畑農耕民をチベット・ビルマ系民族のプロト・タイプと考えることにより解釈しようとする方向性を敷衍したものである。すなわち、今日のチベット・ビルマ系民族分布域の中心よりやや南の地帯では、プロト・チベット・ビルマ語とでも称する言語を話す人々が、焼畑ないし常畑農耕を行っていたが、この地帯の北部では北方から流入してきた牧畜文化を有する人々との接触によって、プロト・チベット・ビルマ語を基礎として北方の牧畜民の影響を受けたチベット・ビルマ語が成立した。それとともに経済的・文化的な活性化が起こり、南の農耕民と北の牧畜民の融合体であるチベット・ビルマ系民族の経済的・文化的な力が増大し、南北にそ

の影響を及ぼしていった。ただし、サルウィン川上流・中流域の山間地やナガランドにまではその影響力は及ばず、乳利用文化も伝わらなかった。一方、チベット高原の北部や西部の牧畜中心地域にも、チベット王国の勢力拡大に伴ってチベット語が浸透し、チベット・ビルマ語圏に含まれるようになった。この想定を採用すると、チベット・ビルマ語系民族のなかでも一代勢力をなしたイ語系民族の一つであるナシ族は農耕民と牧畜民の融合体であるという仮説が導きだされる。（諏訪1988：p 1～3）諏訪哲郎氏はこの仮説を証明するために、主に言語と神話をメルク・マールとしているが、とりわけナシ語における農耕民性と牧畜民性を説明した言語学的手法は注目すべきである。

最近の中国人による研究動向で注目されるのは、華夏族（現在の漢族）及びその文化との関係の中でナシ族を捉え直そうという論文がでてきたことである。例えば、和志武氏は古羌族がナシ族であるという前提のもとに、古羌と炎帝・黄帝の関係を歴史的文献から説明している（和志武1989）。また、陳烈氏はナシ族の『祭天古歌』と『楚辞』の比較を通じて、トンパ文化と楚文化の類似性を指摘している。（陳列1990）

さて、このような研究状況に注目しつつも、以下では基礎的な作業として、民族名称の再検討を行う。

## （2）民族名称の再検討

納西（ナシ）という呼称は、1954年の民族識別工作の基礎の上に、国务院を経て正式に批准された統一族称である。この決定は現在の自称を尊重して規定されたものなので、まず地域別の自称・他称をみてみよう。ナシ族の居住地区は川によって大きく二分され、四川省木里県境の無量河、雲南省麗江県境の金沙江の西、及び永勝県五郎河の南を西部方言地区と呼び、無量河、金沙江の東、五郎河の北を東部方言地区と呼ぶ。西部方言地区の自称はみな[na ci]である。東部方言地区では、地域により、[naxi]、[na6i]、[na hi] [na zi]、[na]と呼ばれる。とりあえず、ここでは、無

前提的に [na] は“黒”を意味すると解釈しておく。和即仁氏の比較音韻論的分析によると、dz ⇨ z ⇨ s ⇨ h, であることが証明でき、[na] 以下の音声的不一致は方言差であり、いずれも“人”という意味をなす。この他に、[ma li ma sa] (木里からきた麼些), [ly (e) dy] (麗江人が永寧の人を称した他称で“休憩の地”の意味), [mbaXi] (金沙江辺鴻門口一帯の人によって与えられた他称で“サツマイモを植える人”の意味), [su dzi] (無量河一帯の人によって与えられた他称で“鉄を産する人”の意味), 等の他称がある。(和即人 1980) これらはナシ族の間で規定されたサブ・レベルの性質の呼称であり、ナシ族の源流と直接関連してくるものではないと考える。

興味深いのは東部方言地区の寧浪一帯のナシ族はナシ語の体系と漢語の体系で自称を使いわけていることである。つまり、筆者が漢語で民族名を尋ねると [mo so] と答え、[na-] ではないのかと尋ねる往々として、ナシ語では [na-] であると返答するのである。重要なのは、共同体の内と共同体の外で「意識」的に自称を使いわけている点であり、少数民族が「族際語」としての漢語を使用する(或いはしない)行為には、少数民族の諸々の「意識」が反映していることには注意すべきである。[mo so] と称するナシ族は麗江のナシ族との差異性を強調したが、また客観的根拠は薄い[例えば、言語学的には西部方言と東部方言の同源語率は60~70%以上(蓋・姜氏1990)]が“論理的にどうであっても我々はモンゴル族の末裔である”と強弁するのである。このような「伝説」? が伝承されている根拠を扱うことは、本稿の射程の範囲を超えることになるので保留することにする。

さて、ナシ族の源流を探るときに困難に陥る一つの原因は「ナシ」という名称が歴史的文献から確認できないためである。方向瑜・和志武両氏は、ナシ語では修飾される名詞は修飾する形容詞より前にくるので、“黒い人”という構造は成り立たないと述べている。確かに、現在のナシ族の形容詞と名詞の語順はタイ系諸語や南アジア系諸語に

曲型的な「順行型構造」(名詞+形容詞)である。しかし、『東巴教典』には修飾される名詞が修飾する形容詞の前にくる構造一つまり、アルタイ系諸語に典型的な「逆行型構造」(形容詞+名詞)一が存在するので、自称のような固有名詞に限り語順は変化しなかったとも考えられる。もしこの考えが正しければ、ナシという自称は牧畜民である古羌人を源とする可能性が生じることになる。現在の羌語は名詞+形容詞、即ち「順行型構造」であるが、農耕民と接触する以前は目的語+動詞の語順と同様に「逆行型構造」であったのではないだろうか。しかし、有力な証拠をもっているわけではないので断定することはできない。では何故自ら“黒い人”と称したのだろうか。

一般的に、西南少数民族における“黒”と“白”の対立は支配者と被支配者を象徴するといわれているが、最近では、諏訪哲郎氏(1988)によって、牧畜民と農耕民を象徴しているという説明がなされている。興味深いのは、ナシ族の神話においては黒と白のイメージが混在している点である。白庚勝氏(1989)によると、東巴經典『東岩衛岩』は訳文のヴァリエーションにより、A型(白が+, 黒が-), B型(白黒がそれぞれ+と-), C型(黒が+, 白が-)に分類できるという。そして、このような変換群を説明するために、ナシ族の文化を五段階に分類し、歴史的変化に対応させるといふ意欲的な試みを行っている。白庚勝氏はナシ族は元もと、黒を貴ぶ牧畜民族であるという前提の下に、白色のイメージがナシ族に伝播した理由として、第1に隋・唐時代に現在の居住地に遷徙し、遊牧生活からの定住農耕に移った生活上の変化と、同時に原始宗教から東巴教への移行一トンバ教の成立に重要な役割をはたしているボン教から影響を受けた宇宙生成論では白い善の系譜と黒い悪の系譜が説かれている一という宗教的な変化を挙げている。第2に、元代から清末の時代に漢文化と仏教の強い影響を受けたためと述べている。しかし、具体的な説明内容には補足と疑問の余地が残る。

第一に、牧畜民としてのナシ族が元々黒い色を

尊ぶという前提自体にある。羌族には白石信仰があり、白を聖なるイメージとする心意のあり方が認められる。また、ナシ族が黒い服を着たり、黒いターバンを巻いたりするのは黒い色を尊んでいるからではなく、白を畏怖する「禁色思想」とも考えられる。ナシ族の神話の中に現れる黒と白の対立の象徴性はボン教の宇宙生成論から派生したものであり、ボン教伝播以前には存在しなかったのではない。神話における黒と白の対立は相対的に語られ、又、白庚勝氏が研究した『東岩術岩』（黒白の戦い）は実体を伴った（牧畜民と農耕民）象徴性であるのに対し、民間レベルの信仰、習俗は聖と俗の象徴性であり、認識の仕方が違うので安易に混同すべきではない。更に、漢族によって規定されている黒と白の対立の象徴性とも差異があることに注意すべきである。例えば、近隣の民族であるイ族に属するナスボ（黒い人）は漢族によって白イという他称を与えられている。

このように、黒と白の認識のあり方は複雑であるが、最後にナシという自称がどのように生成したかという問題を考えてみよう。張済川（1988, p98～99）によると、チベット語の黒を意味する nag-po は gnag から派生したものであり、原義は牦牛（ヤク）を意味していたが、次第に牦牛が黒い体をしているため黒という意味に派生したという。ナシ語では前接と末尾子音が脱落し na となったが、ナシはチベット族によって規定された他称が転化したものであると考えられる。そして、漢族によって規定された牦牛羌とチベット族によって規定されたナシが同一の実体を示すことが証明できる。

第二に、大乘仏教系の影響は南詔国の時代に唐よりもたらされた可能性も十分考えられる。

第三に、白庚勝氏は遊牧民から農耕民の生活上の変化をあげているが、この文脈で想定している農耕民は恐らく髡人であると思われるが、果たして髡人と“白”の関連性を証明できるのだろうかという点にある。同時に、髡人以外に“白”と関連性のある民族がナシ族と融合した可能性はないのだろうかという原点に立ち返った問いをする必

要性があるのではないだろうか。この問題点に注意しながら、次に歴史的文献から確認できる現在のナシ族と関連性のある名称を検討する。

一般的に、現在のナシ族は漢族によってモソという他称を与えられてきたといわれている。異体字が多いので以下では“モソ”を漢族によって与えられた一般的な他称を示す表記として用いることにする。尚、ここでは夷系の集団である笮人説に関する考察を扱わないが、蒙黙氏自身が唐の麼些蛮と同一視しているように、モソに包含されると考えてよい「民族」であると思う。

漢文献の記載によると、モソの名称は晋代『華陽国志』にある「県在群西，渡泸水（現在の雅砻江）賓剛激，日摩沙夷」という記述が最初である。次に現れるのは唐代の『蛮書』であるが、これより宋代の『新唐書』までモソの記載はなく、『新唐書』は基本的に『蛮書』の引き写しである。モソについての新しい記述がはじまるのは、明代の『元史本紀』や『元史地理誌』等からである。

このモソという名称は複数の「民族」を指すものなのだろうか、それとも同一「民族」から分かれたものだろうか。そして、モソという名称以外に現在のナシ族が複数民族の異種交配によって構成されている可能性を漢文献から確認できないのだろうか。

髡人と古羌人が別個のカテゴリーとして把握されている記載は、例えば、『尚書・牧誓』の「庸，蜀，羌，髡，微，彭，濮」や、『後漢書・西羌伝』の「武王伐商，羌，髡率師会于牧野」にある。しかし、秦漢以降は全て羌に変わった。（王1989：p116）『後漢書・西羌伝』の記載によると、漢代の羌人は“凡百五十種”であり、例えば、河湟羌、牦牛種越嶲羌、白馬種広漢羌、參狼種武都羌、蜀漢微外羌、等である。これは、漢代以前にすでに羌系統には分化が生じていたことを物語っている。そして、猫羌、微牛羌、等は戦国時代に遷徙してきた古羌人が「土着」の先民である髡人と融合した状態を示しており、古羌人から分かれたのではなく、髡人がナシ族の基層とも考えられるのである。この考えは、諏訪哲郎氏の構想とも符合

してくる部分もでてくるので、重要な部分のみ紹介しよう。

「モ（麼）という族名について万国瑜は、「牦」も「麼」も1つの音から分かれたものと推定して麼些が古代羌族の一派である牦牛羌の分かれであることを考証し、モンという民族名称自身に北方の牧畜民との関わりを考えているが、モという族名は南の焼畑農耕民とも無関係ではない。ナシ語では語末の n や ng は脱落しているので、モはもともと Mon やあるいは Mong であった可能性があるが、モンという名称を持つ民族は、例えばブータンから中印一帯に分布するモン族、かつてビルマ全域に大勢力を誇ったモン族、モンという自称を持つヤオ族など、一様に元来焼畑農耕に従事する民族である。これらのモンという名称を持つヤオ族など、一様に元来焼畑農耕に従事する民族である。これらのモンという名称を持つ民族の間に何らかの繋がりががあるという積極的な発言は、まだ現れていないようであるが、漢民族が南方の主として焼畑に従事していた異民族を（蛮（マン）」と呼んでいたことや、チベット語の rMong に「耕す」という意味があることなども合せて、もう少し追及してみる価値がありそうである。」（諏訪 1988 p 20～21）

この見解からも窺えるように、髡人は必ずしも牧畜を生業とする古羌人から分かれたものとは言えず、農耕民は髡人であるという仮設が立てられる。しかし、同様に現在の羌族の自称をみると、[rma]（黒水地区）、[zme]（茂汶地区）、[xma]（理県地区）、[ma]（龍溪地区）のように、ma 系統の自称が存在するのには奇妙な印象を与える。メンパ族、マオナン族、モンゴル族等も含めて、m 系統の自称が農耕民と牧畜民の間で連関性があるのをどのように解釈すればよいのだろうか。この問題について、筆者は説得力があるアプローチを行う用意がないので別の機会に譲ることにしたい。従って、モンが複数の「民族」か、同一の「民族」から分かれたものかの判断も保留するが、『尚書・牧誓』や『後漢書・西羌伝』の記載によると、商・周時期には羌と髡は漢族に差異

のある「民族」と認識されており、戦国時期から秦漢までに一つの大きな牧畜民と農耕民の融合過程があったことは推定できるのではないだろうか。

最後に、歴史的文献から確認できる現在のナシ族にモン以外の「民族」が内包されている可能性を検討してみよう。『元史地理志』によると、「通安州は麗江の東の雪山の下にあり、昔は三賧と呼ばれ、濮緝蛮が住んで居たが、後に麼些蛮の葉古年によって奪いとられた……」とある。これは唐代中期のナシ族の社会歴史的状況を記したものである。葉古年はナシ族神話中のユ（葉）とよばれる氏族を指す。ナシ族の「洪水神話」をみると、人類の先祖としてツヲ・ゼ・ル・ウという人物がでてくるが、その次男であり（長男はチベット族の、三男はペー族の祖先になる）、ナシ族の祖先となるル・フ・モから4代を経たカ・レ・ツュの4人の息子が、メ（買）・ホ（何）・ス（東）・ユ（葉）である。三賧は古宗人（チベット族）の麗江人に対する他称である。三賧の音声は「sa tham」である。その含義は非常に重要であるので3節で検討する。ユとよばれる氏族は『麗江木氏宦譜』に「始祖葉古年，唐摩娑」と記載されており、唐の中期（674～675）にモンが麗江に移住してきたことが窺えるという。（『納西族簡志』1984：p 27～29）そして、この時に支配下におかれた麗江の東の（玉龍）雪山の下の三賧に居住していた“濮緝蛮”をもう一つの現在のナシ族の源流と考えることはできないだろうか。以下に“濮緝蛮”がいかなる「民族」を指しているかを検討する。

緝は衣服を洗うという意味であり、音声は「jie」である。しかし、「jie」と「xie」は音が近似しており、「緝」は「些」の当て字であろう。尤中氏によると、“濮緝蛮”は施蛮、順蛮、等を指すという。そして、葉古年が三賧を奪ったのは南詔中期前後であり、それ以前は、三賧には施蛮・順蛮、麼些が雜居しており、麼些中の貴族は当地で統治する地位を得ていなかったと述べている。（尤中 1980：p 161～163）施蛮、順蛮、麼些はいずれも

烏蛮系の「民族」である。しかし、筆者は濮を『向書・濮誓』等に記載されている、「古代少数民族」の濮人と見なすことも検討されるべきであると思うのである。

濮人は周のころ、四川、貴州、雲南、百越に分布し、戦国から漢代には貴州、雲南の地に夜郎国を建てたほどかつて強大な「民族」であった。一般的に濮人の末裔は現在のモン・クメール諸語あるいはカム・タイ諸語の民族に存在すると言われている。例えば、プイ族やプーラン族等である。しかし、雲南に濮人の末裔が存在するという考えはくすぶりつづけている説で、呂思弁氏によると、濮人はかつて黔江・金沙江・大渡河流域に居住していた農耕民族であるとし、ロロ（イ）族を濮人の末裔とみなしている。（呂1987：p 194）また、諏訪哲郎氏は、ナシ族と分布地域がほぼ一致しているプミ族が麗江一帯を追いはらわれた、プー（濮）である可能性を、プミ族がなぜ白い人かという問に対する一つの答えとして述べている。繰り返しになるが、筆者は追い払われず、葉古年の統治下におかれた「土着」の「民族」を濮人と見なすことも可能ではないかと考える。ナシ族と濮人の関わりは、諏訪哲郎氏（1988：p 145）が引用した Rock 氏の記述が参考になるので紹介しよう。

「プー族というのは我々が全く知らないに等しい相当古い部族で、彼等の名前が最初に出て来るのは周の武王（B. C 1122～1116）の時である。（中略）納西族の伝承によると、初めのうち納西族は糊口をプー族に依存していたことになっており、納西族の写本ではプー族は農耕者として描かれている。（中略）納西族の写本では、彼等がプー族に依存していたことがユーモラスに表現されている。『鳥が誕生する以前に木は誕生していた。結西族が住みつく以前にプー族は住みついていた。鳥が止まり木を探す必要がないのと同様に、プー族が住んでいたところでは食べ物を探す必要がなかった。』（中略）宋王朝（A. D 960～1126）の頃、納西族は人口が増えて強大になり、プー族をたちのかせてツツの指導の下に自らを確立した。」

Rock 氏の記述したナシ族の伝承は牧畜民の集団が農耕民の集団と融合した状況、そして、融合した農耕民の集団が濮人であることを明白に物語っている。

尤中氏は『華陽国志・蜀志』に記載されている、「路通寧州、渡泸（金沙江）得住狼渠（巧家、会泽），故濮人邑也，今有濮人冢，冢不開戸，其穴多有碧珠」中の濮人を濮人とすべきとしている。その根拠は同声字であるためである。しかし、濮と濮が同声字であることは濮人と濮人が同一であることを示唆するもので、濮人である可能性を排除するものではないのではないか。濮が濮であると考えてもタイ系の民族との関連性を指摘できる。注意すべきは濮と濮は共に「白い」を意味する点である。白鳥芳郎氏（1985：p 117）によると、濮というのは白蛮、そして「白人」を指す。濮人は『逸周書』では百濮とされているが、百も濮もともに「白い」に通じる。濮人が髡人（あるいは夷系の笄人）と共にもう一つの農耕民の源流として、ナシ族の形成に関わっている可能性は現時点では有力な証拠を探し出すことができない。しかし、もう少し検討する余地がありそうである。

## 〔2〕東巴（トンバ）というカテゴリーの由来と性質

本節では、「東巴（トンバ）」というカテゴリーの由来と性質に焦点をあてトンバ文化の性質をみていく。

### （1）トンバというカテゴリーの由来

「トンバ」というカテゴリーはトンバ教のシャーマンといわれているトンバ・シロから取られたものである。ところが、ボン教の始祖もトンバ・シェンラブと呼ばれ、末尾子音の有無を除いてほぼ同音語である。『藏漢大辞典』第2冊（1985）によると、トンバは（1）講演、弘法。（2）大師、始祖。の意味がある。語義からみると、前者は行為、後者は行為する人を表す。また、トンバとは智慧を意味する。字義上の解釈はともかく、トンバというカテゴリーはボン教から借用したものであることは間違いない。以上のことから、次に問

題となるのはナシ族の居住地域にボン教が伝播された時期である。

まず最初に早期に伝播した可能性を示唆するのとして和志武氏と房建昌氏の見解を紹介しよう。和志武氏は7世紀末から8世紀初めに、ナシ族が吐蕃により114年の支配下に置かれたという社会政治的背景を主要な根拠として、この時期にボン教が伝播したとしている。この説を証拠づけるものとして、トンバ教の伝統的な神、人の配列順序の首位がチベット族の“盤”神であること、トンバ教典中に「藏神管納西、喇嘛治牧奴」の記載があること等を挙げている。(1989:p 10~11)

これに対し、房建昌氏は8世紀後半のチベット内における宗教対立を根拠とした。つまり熱狂的な仏教徒であるチベット王チソンテツェンはボン教を排斥し、文献によると次のような条件を出したという。1. 仏教に改宗。2. ボン教を捨てて平民になる。3. 「辺境」に追放。3の道を選んだ多くのボン教徒が四川・雲南になだれこんだが、これがナシ族の文化地域にボン教が伝播した起源である、という説である。(房建昌1988:p 72)

また、比較的新しい時代に伝播したものと捉えたJackson氏による説もある。この説は18世紀のナシ族を取り巻く社会政治的背景を主要な根拠とし、1720年以降の麗江におけるボン教の組織的活動の禁止によって、ボン教のモンクが個別に儀礼を請負うトンバとなったとするものである。

(Jackson 1979:p 68~71) この3説はボン教が伝播する社会政治的な条件を主要な根拠として説明したものであるが、決定的な証拠には欠けているものの、どの説も可能性はあり現在のトンバ教がチベットから押し寄せる幾つものボン教伝播の波にさらされたことは十分に考えられる。いずれにしても、トンバというカテゴリーが成立する条件として、ボン教の伝播の影響は直接的なものであり、それ以前には、歴史的にトンバ教は「存在」しなかったと筆者は考える。しかし、この考えはトンバ教にトンバ教が成立する以前から現在に至るまで生き続けている民俗的な信仰が影響していないということを意味するものではない。トンバ

というカテゴリーの導入を契機として民俗的な宗教の総体を全て巻き込むような或るトータルな変様を遂げたものとしてトンバ教は徐々に形成されたのである。トンバというカテゴリーがナシ族を支える一つの精神的支柱として成立・発展した時期については結論を差し控える。以下ではトンバというカテゴリーの性質に論点を移す。

## (2) トンバというカテゴリーの性質

トンバ教に民俗的な信仰が反映している証拠は、東巴經典訳注資料に、「東巴」と漢字(語)訳された下に隠されている国際音標によって記された実際のナシ語の音声参照することにより得ることができる。『拯救什羅祖師經』、『多巴神羅的身世』等のトンバ・シロの出生、祖先の系図に触れている經典では、「東巴(什羅)」は「to mba (ti ba) sar lo」となっており「東巴」という漢字は音訳されたものであることがわかる。(例えば、李訳注『多巴神羅的身世』1978:p 140) この音声の翻訳は我々が想像できるものといえよう。ところが、多くの經典では「東巴」という漢字訳に「py」という音声があてられているのである。(例えば、和訳『崇般崇竿』1985:p 154)

『納西象形文字譜』(1981:p.350~351)によると、古称では「py by」としている。「py」は古称の「py by」が脱落したものである。王世英氏によると、東巴はかつて、「本毕」、「許嚷」と呼ばれていた。「本毕」とボン教のシャーマンは同音であり、「許嚷」はトンバ・シロのオジである。そして、「許嚷」という未統一の宗教の上に「本毕」=トンバという新しい宗教が成立したのではないかと述べている(王1989:p 119) 正確には、「本毕」は「pe bo」であるが、同音ではないにしても借用したと考えるのは十分に可能である。次に、周辺諸民族のシャーマンと比較してみよう。言語的に同系統であるイ族の「pi mo」や、ハニ族の「bei ma」、正確な音声はわからないが、リス族の「貝摩」(ベイモ)「毕婆」(ピボ)、等も音声が近似しており、またいずれも「祭司」の意味であり、職能も似通っている。含義からみると、「py」の同音語には、「祭、読経、木の人形」がある。イ族の「pi mo」



の [pi] はやはり“祭、読経”等を意味する。尚、  
「py by」の同音語には、“魔よけの木の手、黒い  
イナゴ、牽牛星”がある。(方1981及び朱・陳1985)

このような類似から帰納されることは、ナシ族  
を包括したイ語系統におけるシャーマンは古代チ  
ベットのアニミスティックな信仰と関連性がある  
ということである。古代チベットにはボン教以外  
の信仰も存在しているので、古代ボン教につなが  
るとはいえ切れないだろうし、また、管見ではナ  
シ族とチベット族とブミ族以外にボン教的な教義  
が存在しているという報告をみかけない。従って、  
[py (by)] は必ずしもトンバの古称とはいえず、  
ボン教が伝播する以前の「土着」のシャーマンの  
層であるとも考えることもできるのである。

さて、ここで指摘しておきたいことは、トンバ  
経典資料を扱う際に注意すべきは漢字による翻訳  
は音声の差異性を覆い隠してしまう点であり、漢  
字訳を鵜呑みにせずナシ語音声の体系の中で考察  
する必要がある。また、その音声の差異を“古語”  
(古称)として安易に自律的な変化と見なすべき  
ではない。まずは重層性を明らかにする指標を整  
理し、周辺地域の語彙と比較することにより類型  
化をおこない、かつ歴史的文献からの左証を得て  
はじめて変遷と呼べる資料となる。しかし、筆者  
は自律的な変化として把握するのではなく、重層性  
を指摘するだけに止める。この点を踏まえ、次に  
トンバと対抗関係にあったと言われるトンバ教に  
おけるもう一人のシャーマンであるサニについて  
みてみよう。

トンバ教のシャーマンには、トンバ以外に自称  
はルブ (lw bu) で、民間ではサニ (sani) と呼  
ばれる女性のシャーマンがいる。サニの職につく  
のは突然サンド (白石神、山神) に取り憑かれた  
ものがなるのであり、トンバのように修行をつむ  
ことによってなるのではない。絵文字に描かれて  
いるように、古代においては全て女性であったの  
が、現在では男性のサニの方が多くなっており、  
サニになれるのは男性だけであるという人もい  
る。つまり、トンバがリュブも兼ねて役割を変え  
る時には象徴的なコスチュームの変化があるだけ

だというのである。(Jackson 1979 : p 57~59) 中  
国人の研究者には「東巴」と区別して、サニを巫  
師としている論者もいる。トンバ教典訳註資料で  
は、巫師は「pa」という音声があてられているが、  
これはサニの古称と言われている。(例えば、和  
発源訳注『崇般崇竿』1986 : p 154) 周辺諸民族  
の巫師と比較すると、イ族では男の巫師は“蘇尼”  
[スニ]、女の巫師は“什尼”[シェニ]、リス族  
では“尼扒”[ニバ]、ハニ族では“尼怕”[ニパ]  
であり(楊1990 : p 45) ラフ族では“魔巴”[モバ]  
チベット族でもモバである。そして、ペー族では  
サニと呼ばれるシャーマンがいて、サニという名  
称はペー族から借用したものであるという論者も  
いる。(例えば、戈1988 : p 298) ナシ族ではパと  
サニを併せて、サニパと呼ぶこともある。サニパ  
という呼称は、サニパからサニとパに分かれた可  
能性と、サニ系統のシャーマンとパ系統のシャ  
ーマンがシンクレティズムを起こした可能性の二つ  
の解釈が可能である。いずれにしても、[pa] を  
[sa ni] の古称とするのではなく、筆者は重層  
性を指摘するに止める。「pa」は「par dz sa me」  
女神からとられたという言い伝えがある。(『納西  
象形文字譜』1981 : p 351) 「par dz sa me」女神  
は『白蝙蝠取経記』や『求取祭祀占ト経』等に現  
れるが、「天上十八層」に住んでおり、知恵と力  
量を兼ね備え、各種の経典とト占具をもっている  
女神である。(和力民 訳注『求取祭祀占ト記』  
1982 : p 235) 「pa」の同音語には“カエル”があ  
る。「東巴経典」中の絵文字で、カエルは“性交  
や女性の性器”を表すのに頻繁に使われる。上述  
からもうかがえるように、サニの主要な職能はト  
占を行うことであり、同時に治療も行ふ。ナシ族  
は周辺の民族から「ト占を好む民族である」とい  
われており、その方法も多様である。例えば、「左  
拉」の方法はインドからの、「牛牛」と呼ばれる  
羊胛トはイ族から、竹片トはリス族から、掷骰子  
トはペー族から、抽象图片トはチベット族からの  
それぞれ借用であるといわれている。(李1984 :  
p 113) また、トンバのように経典は読めないが、  
神霊を呼び出す特殊な呪術語を操るという。呪術

語を何回も唱えた後に、熱いものを冷たいものに  
変えたり、沸騰した油で顔を洗ったりするという。  
次に、ルブとサニの含義をみてみよう。

ルブはルの妻を意味する。ルは狩猟の精霊で風  
の精霊と仲間だった。彼等の名前はスとして知ら  
れているルムンという蛇の精霊と関わりがあるとい  
う。また、ルは矢を意味し、矢は生命の神である  
スを表すシンボルとしてよく用いられる。サニ  
は象形文字では血と男性生殖器で表象されている。  
また、癒すこと、治療することも意味する。

(Jackson 1979 : p 57-59) 含義は異なるがルブ  
とサニはともに占トを行う者であり、恍惚忘我状  
態に陥るという点で共通点があり、とりたて強調  
すべき差異を見出せないで同一の実体を示す自称  
と他称と考えられるが、サニはペー族から借用  
されたともいわれているので検討の余地は残る。

以上、トンパというカテゴリーを中心に分析し  
てきた。具体的を時期の最終判断は今後の課題と  
なるが、トンパ教及びその文化はボン教が伝播さ  
れカテゴリーが導入されたのを契機に、当時の社  
会的背景の下で次第に形成されたと推測できる。  
しかし、その内包はシャーマンの名称をみても明  
らかなように、民俗的な信仰が重層しているの  
である。

最後にトンパはここではシャーマンとして取り  
扱ったがプリーストとも考えられる。厳密な概念  
規定は今後の課題とすることを付け加えておく。

次節では、石の民俗と石の信仰と関連性があり、  
ナシ族最大の民間行事にもなっているサンド信仰  
を事例として、トンパ文化の形成を理解する一つ  
の見通しをおこないたい。

### 〔3〕石の民俗とサンド信仰について

1986年8月29日の麗江ナシ族自治県第8回人民  
代表会議において、毎年陰暦2月8日をサンド節  
とし、ナシ族伝統の祝日とすることが決定された。  
しかし、サンド神信仰自体は古くから連綿と続い  
ており、ナシ族最大の保護神、あるいは戦神とし  
て生きてきた。サンド信仰について述べる前  
に、それと密接な関わりがある石の信仰について

まず簡単に説明する。

#### (1) 石の崇拝について

陽神ドゥ(du)・陰神セ(se)はナシ族の神話  
中の造物主である。ドゥは男石神、セは女石神を  
象徴しているといわれる。ドゥとセは兄妹であり、  
同時に夫妻の関係でもある。両者とも、半神半人  
の神人同格体である。ドゥとセは象形文字では、  
男女の坐形をなし、その頭飾は性別を示している。  
下の音符符合は『易经』の符合と同一で、やはり  
性別を示している。このように、石は生殖崇拝と  
関連しているのである。「豊饒石」は現在でも民  
俗レベルに残っており、例えば、達孜村の婦女は  
儀礼のときにスカートを脱ぎだして石と数回接触  
し、神靈に子を授かり無事に育っていくよう祈願  
したり、石を抱きしめることにより、旺盛な生育  
能力が得られると考えているようである。(楊  
1989 : p 49-50) また、永寧では、母屋の主イロ  
リとカマドとの間に火の神＝祖霊たる石柱が祀ら  
れている。毎食事に家母によって神饌が供せられ、  
相饗するのである。(百田1987 : p 65) 神話では、  
ドゥとセが死ぬ時に彼等の靈魂を白石に託したと  
いう。これ以降、ナシ族の家の門には2つのドゥ  
ル(ドゥの石という意味)と呼ばれる門神が建て  
られたという。ドゥは左を、セは石をそれぞれ守  
り、守護神となっている。これは、近代に至るま  
で残っていたという(現在残っているかどうかは  
不明)。また、ドゥルは祭天(ム・ポ)儀礼等にも  
用いられ、ドゥとセの力を呼び出すという。(木  
1989 : p 132)、最後に指摘しなければならないの  
は、石の信仰は木の信仰と起源的には対の関係に  
あり、かつて石は男性生殖器を象徴し、木は女性  
生殖器を象徴していたことである。神話では、ドゥ  
は石、セが木を象徴している記述が残っているが、  
次第に木は両性にそれぞれ用いられるようにな  
り、ドゥルのように女性生殖器の象徴としての木  
の含義は失くなっていった。興味深いのは、ナシ  
語で絵文字のことを“木石の痕跡”と呼ぶこと  
である。西田辰雄氏が指摘するように、絵文字は「線  
条性の欠如」の特徴を有している。(西田1984 :  
p 156-160) ルロワ＝ゲーランはこの点こそが音

声言語の時間的線性に平行する「言語書記法」と「神話書記法」—空間の三次元で同じ内容を表現する一とを根本的に分かつものとし、このような特徴を持つ文字を「神話文字」と定義した。(R. Gourin [荒木訳] 1973) 木石信仰は始源へと回帰するナシ族の心象であり、「神話文字」の特徴はカオスから力を導きいれ、生き生きとした神話・宇宙観を「反復」するための技術(媒介)ではないだろうか。

以上、石の民俗について簡単に述べた。石は豊饒力を得る道具(媒介)であり、また日常生活の信仰にも欠かせない。絵文字が「木石の痕跡」と呼ばれることから伺われるように、石を媒介とした観念は東巴文化を「基層」から包み込んでいるようである。様々な観念がまとわりつく石に関する本格的な研究なしでトンパ文化を深く理解することはできないと思われる。ナシ族最大の民間行事であるサンド(三朵)節で祭られるサンド神も石の信仰と密接な関連がある。次に、サンド信仰の由来についてみてみよう。

## (2) サンド信仰の由来について

サンド神に関する文献・伝承は多く残されているが、基本的なモチーフは似かよっているの、ここでは事例を1つだけとりあげることにする。清朝前期に書かれた『乾隆麗江府志略』下巻6冊には次のように記載されている。

「麦宗〔宋朝末期のナシ族の首領〕は雪が降る日に狩りにいった。そこで、雪のような色をしたノロジカを見かけ、不思議に思っていたところ、次第に白石に変わっていった。重くて持ちあげられず狩人に捧げると、石は喜んで紙のように軽くなった。寺〔現在のサンド閣〕の所まで行き小休憩すると動かなくなったので、ここに廟を建て祭った。元の元祖フビライが大理を征伐しにきて麗江を通りかかったとき、これを“雪石北岳安邦景帝”として奉じた。土司の木氏が吐蕃〔チベット〕と戦争したとき、白い長衣を着て白馬にまたがった神が何度も現れて力を貸した。……」

この文脈から窺えることは、第1にサンド神は石と深い関連があること、第2に白が聖なるイ

メージとして表われていること、第3にサンド神が保護神として機能していることである。

サンド神を奉じる寺院は、785年に建てられたと言われる前身の基礎の上に1535年に建て直されたものである。1535年という数字が何を意味しているかは明確に答えることはできないが、『木氏宦譜』が書かれ始めたのが1516年であることを考えると、木氏の権威づけに利用するため再建設された可能性が強い。また、『木氏宦譜』によると、麦宋は七才の時に学ばずして文字を識ったとされ、伝説上の文字の発明者とされている英雄的な人物である。文字は支配の道具としての側面に持つことはいうまでもない。民間の伝承にも麦宋が現れていることを考えると、サンドにまつわる伝承は土着のアニミズムを吸収しながらも、政治的統合手段としての側面があるといえるのではないだろうか。

次に、サンドの由来についてみてみよう。中甸県、阿敦子の古宗族(チベット族)が麗江人を“三賤”と呼ぶのはすでに述べた。(陶1936 : p 122) サンド(san do)はまたサダム(sa tham)とも呼ぶので、この“三賤”(sa tham)はサンドと同じであると考えることができる。(Rock 1972 : p 42) 楊福泉氏によると、“三賤”はチベット族神話史詩『格薩爾王伝』に現れるチベット西北部の姜国王の名字と同じであり、姜は即ち羌であること、そして、白の観念と白石崇拜は羌族にも存在することから、サンドの名称と信仰は古羌人が南進してきたときにもたらしたものとしている(楊1990 : p 48) 筆者はこの見解について疑問の余地があると考えている。

第一に、名称の伝播についてである。筆者はペルシャ〔イラン〕の宗教から伝播してきた可能性も考慮すべきではないかと考えている。インド・イラン語脈イラン系に属するアヴェスタ語の“聖なる”を表す語彙は[spənta]である。また、[spənta]は“内的発展、成長、力”を備えた概念や存在を特徴づけるという。[spənta]の同源語は、スラヴ語派やイラン語脈等の隣接した言語群にもみられる。イラン語からの数多くの借用語

を有し、同時にイランの伝承にまつわる大量の用語を保っているアルメニア語の語彙には、豊饒神ディオニソスに相当する神格〔Spadaramet〕の名称と共に、古い〔spent-〕の方言形態を示すと思われるサンド〔sand-〕を用いた実詞の〔sandarametk〕“地下の、冥界の”が存在されているという。(E. Benveniste 1987 : p 171~179) “聖なるもの”の語彙は宗教的概念の入り口ともいえる。この音声的一致は果たして偶然だろうか。ボン教発生の起源地はウルモ・ルンリンというところ、つまりタジクあたりと推定されている。この場合のタジクとは、学者たちによってペルシャと同定されている所である。ボン教経由できた可能性は十分考えられる。また、ボン教成立以前に伝播した可能性もある。約8000年前から5000年前にかけての高温期には照葉樹林文化が西アジアの方まで分布していると推定されているし、20進法もアルプス・ヒマラヤ造山帯に沿って分布しており、かなり古い層には西アジアと西南中国を結びつける要素がちらほらと存在することが指摘されている。(諏訪1988 : p 198)

第2に、白のイメージと白石崇拜は羌族に限らず存在する点である。ペー族の“本主崇拜”は元は、白馬、白石、黄牛、龍、等の自然崇拜であったものが、後に人格化した神に転化したものである。(張1985 : p 75~76) 疑ってみることもできるが、“石”の語源は羌族とは同源であり、ペー語とは同源でない点、金沙江流域で発見された“石棺葬文化”が羌族居住地区と連関性がある点を考慮すると石の文化自体は古羌族によってもたらされたものと考えられる。ここで注意すべきはサニとサンド神の関連性である。トンバ經典には、『三朶恒頌』というサンド神を祭った經典がある。この經典を詠唱できるのはトンバだけである。なぜなら、サニは文字が読めないからである。しかし、トンバは読めるがそれを解釈することはできなく、サンドの妻や子及び武將等を認識することができるだけである。その理由はトンバにとってサンド神はそれほど重要な神ではなく、サンドを自己最大の保護神であり、神聖な巫職授与の神と

一貫して見なしてきたのはサニだからである。(楊1990 : p 49) そして、サンドを自己最大の保護神とみなしてきたシャーマンであるサニが、もし中国の論者が述べるようペー族からの「借用」であるならば、ペー族との関係性を考えるのが妥当になってくる。筆者は具体的な証拠をもっていないが、絵文字に反映している音声では、ペー族のことをサニの自称であるルブと呼んでいることとつながりの関連性があるのだろうか。最初にサンドを奉じる寺院が建設された785年はナシ族は南詔国の統治を受けていた時期である。南詔国における支配者階層には白蛮(後のペー族)が多い。武内剛氏(1987)によると、白蛮⇒白(ペー)族の社会にあっては、伝統的に英雄崇拜というべき信仰形態の存在が推定でき、英雄崇拜が宗教的に変容を遂げつつ統合原理になりえたという。従って、785年に南詔王の権威づけに利用するためサンドを奉じる寺院を建設したと推測することも、可能かもしれない。そして、もし785年以前から、チベット人にサンドと呼ばれ、サンド(麗江)に住んでいた葉古年に支配された「民族」が漢人であるならば、サンド信仰は「白の系譜」とますます密接な関連性が生じるのである。従って、サンド信仰の研究はナシ族に“白いイメージ”が存在する理由を説明する一つの重要な証拠となり得、又、石の民俗の転化した重要な事例であるので、今後十分に検討する必要があるといえる。

## おわりに

以上、東巴(トンバ)文化の形成について、民俗的レベルの分析に力点を置き予備的なアプローチを試みた。先行研究を内在的に受容し、そこからトンバ文化研究の新しい展望を切り開くことが潜在的な目的であったため、全体としてのまとまりに欠ける点は、今後個別のテーマとして発展させていきたいと思う。具体的な研究方法としては、“母系制”が現在でも残っている永寧等の東部方言地区で十分な調査がおこなえない現在、東巴經典における文字・言語から歴史の痕跡を拾い出していく作業を行うことが当面の課題である。

ところで、かつて言語学者の橋本萬太郎氏は、ナシ語の「類別詞」は“中国語”のタテの発展・ヨコの推移のサンプルを一言語の中に共時的にみせてくれるため、アジア大陸の言語構造の一端をみるような思いがする、と語っていた。又、神話学者の伊藤清司氏はナシ族の「古事説話」は氏族社会のレベルにとどまる性質を備えており、このような氏族社会の段階を経て出現した統一国家大和政権によって体系化された記紀神話の前身を考察する上で、日本神話に格好な比較を提示していると指摘している。これらの発言からも伺えるように、動態的なモデルとしてのトンパ文化の研究は我々に多くのことを語りかけてくれるのではないだろうか。

この未熟な研究ノートの作成に当たって、目を通して頂き、かつ十分に生かしきれなかったが、民俗的レベルの分析の重要性についての御教示を頂いた指導教官の佐野賢治先生、貴重な資料を惜しみなく貸して下さり、かつ御助言を頂いた学習院大学の諏訪哲郎先生に心から感謝申し上げます。

## 引用文献

1. 陶雲達「関与麼些之名称分布与遷移」『歴史言語研究集刊』7-1 1936年
2. 方国瑜「麼些民族考」『民族学研究集刊』1944年第4期
3. 方国瑜・和志武「納西族的渊源、遷徙和分布」『民族研究』1979年第1期
4. 方国瑜・和志武「納西象形文字譜」1981年雲南人民出版社
5. 6. Rock, J. F『A NA-KHI-ENGLISH ENCYCLOPEDIA DICTIONARY』PART 1, 2 Serie Orientale Roma xxviii 1963, 72年
7. 西田龍雄『生きている象形文字』1966年 中公新書
8. 西田龍雄『漢字文明圏の思考地図』1984年 P. H. P 研究所
9. 李霖燦編『麼些象形文字標音文字字典』1971年 文史哲出版社
10. 李霖燦編『麼些經典譯注九種』国立編譯館中華叢書編審委員会 1978年
11. 李霖燦『麼些研究論文集』国立故宮博物館、台北 1984年
12. 藤沢義美『西南中国民族史の研究』1969年 大安
13. Mircea Eliade [久米博 訳]『豊饒と再生』エリアーデ著作集第2巻 1974年
14. 橋本萬太郎『言語類型地理論』1978年 弘文堂
15. 伊藤清司『日本神話と中国神話』1979年 学生社
16. Jackson, A『NA-KHI RELIGION』1979年 MOUTON PUBLISHERS, LEIDEN
17. 尤中『中国西南の古代民族』1979年 雲南人民出版社
18. 和即仁「試論納西族的自称族名」『思想戦前』1980年第4期
19. 孫宏開『羌語簡志』1980年 民族出版社
20. 孫宏開「川西民族走廊地区の語言」『西南民族研究』1983年
21. 江寧生「納西族源于美人之新証」『思想戦前』1981年第5期
22. 23. 傅懋勛『納西族図画文字“白蝙蝠取経記”研究』上・下冊 A. A 研1981, 1984年
24. 雲南省編纂委員会『納西族社会歴史調査』1982年 雲南人民出版社
25. 雲南省編纂委員会『納西族社会歴史調査』(3) 1989年 雲南人民出版社
26. 和志武・郭大烈「納西族東巴の現状と過去」『世界宗教研究』1983年第4期
27. 和志武「略論納西族的東巴教和東巴文化」『雲南地方民族史論叢』1986年
28. 和志武「納西東巴文化」1989年 吉林教育出版社
29. 和志武「炎帝、古羌与納西東巴文化」『麗江志苑』1989年
30. 納西族簡史編写組『納西族簡史』1984年 雲南人民出版社
31. 董紹禹・雷宏安「納西族東巴教調査」『雲南

- 民族民俗和宗教調查』1984年
32. 張錫祿・張了「鶴慶白族崇拜“本主”調查」『雲南民族民俗和宗教調查』1984年
  33. 郊少琴「納西族札記」『西南民族研究』1983年 四川民族出版社
  34. 宮田 登『原初的思考』1985年 大和書房
  35. 白鳥芳郎『華南文化史研究』1985年 六興出版社
  36. 蒙默「試論漢代西南民族中的“夷”与“羌”」『歷史研究』1985年1期
  37. 郭大列「東巴教的派系和現狀」『東巴文化論集』1985年 雲南人民出版社
  38. 郭大列「關於東巴文化及其研究」『東巴文化論集』1985年 雲南人民出版社
  39. 朱宝伝「納西象形文字的分布与傳播問題新探」『雲南社會學』1984年第3期
  40. 朱宝伝・陳久金「納西族的二十八宿与占星術」『東巴文化論集』1985年
  41. 木麗春「納西族的門神」『東巴文化論集』1985年
  42. 木麗春「白石圖騰崇拜与阿普三多」『麗江志苑』1989年第6期
  43. 楊世光「東巴文化的新開拓」『雲南民族學院學報』1986年第3期
  44. 木基元「試論麗江金沙江石棺葬文化」『玉龍山』1986年第1期
  45. 楊戶昌「關於“三朵節”和“三朵”的伝説」『納西文化學界通信』1986年
  46. 費孝通『民族与社会』1981年 人民出版社
  47. 戈阿干「納西族東巴和藏族鉢波心目中的丁巴什羅」『民族學和現代化』1987年
  48. 戈阿干「滇川藏納西東巴文化及源流考察」『辺疆文化論集』1988年第1期
  - 49, 50, 51. 雲南省少数民族古籍整理出版規 弁公室編『納西東巴古籍訳注』(1)(2)(3). 1986, 87, 89年 雲南人民出版社
  52. 百田弥栄子「永寧の“母系”家族とその社会」『比較家族史研究』第2号1987
  53. Harald. Bockman 「Naxi Studies in China」University of Oslo
  54. Emile Benveniste [前田監修, 蔵持等共訳]『インド=ヨーロッパ諸制度語彙集』[2] 王權・法・宗教 1987年 言叢社
  55. 呂思弁『中国民族史』1987年 中国大百科全書出版社
  56. 彝族簡史編写組『彝族簡史』1987年 雲南人民出版社
  57. 諏訪哲郎『西南中国納西族の農耕民性と牧畜民性』1988年 学習院大学
  58. 覃光広, 等『中国少数民族宗教概覧』1988年 中央民族学院出版社
  59. 李国文「納西東巴文化中的陰陽觀念」『雲南社會學』1988年第1期
  60. 和宝林「東巴文化和納西民族史」『麗江文史資料』第七編 1989年
  61. 拉木・嘎吐薩「歷代人的習俗及宗教形式」『雲南民俗』1989年
  62. 楊福泉「東巴教中所反映的生殖崇拜文化探討」『麗江志苑』1989年第6期
  63. 楊福泉「納西族木石崇拜文化論」『思想戰前』1989年第3期
  64. 楊福泉「論納西族巫師“桑尼”」『雲南民族學院學報』1989年第1期
  65. 房建昌「東巴教創始人丁巴什羅及生平」『思想戰前』1988年第2期
  66. 林向肖「丁巴什羅年代考」『麗江志苑』1989年第6期
  67. 毛佑全「哈尼族原始族称, 族源及其遷徙活動深析」『雲南社會學』1985年5期
  68. 陳列「納西族<祭天古歌>与<楚辞>的比較」『中央民族學院學報』1990年
  69. 張橋貴「論僛僛族原始宗教」『雲南民族學院學報』1990年第2期
  70. 盖興之・姜竹儀「納西語在藏緬語中的語言」『民族語文』1990年第1期
  71. 白庚勝「黒色と白色の象徴性」『日本學報』第8号1989年
  72. 武内 剛「雲南社会における統合と宗教」『行動と文化』11号1987年